LEGAJOS

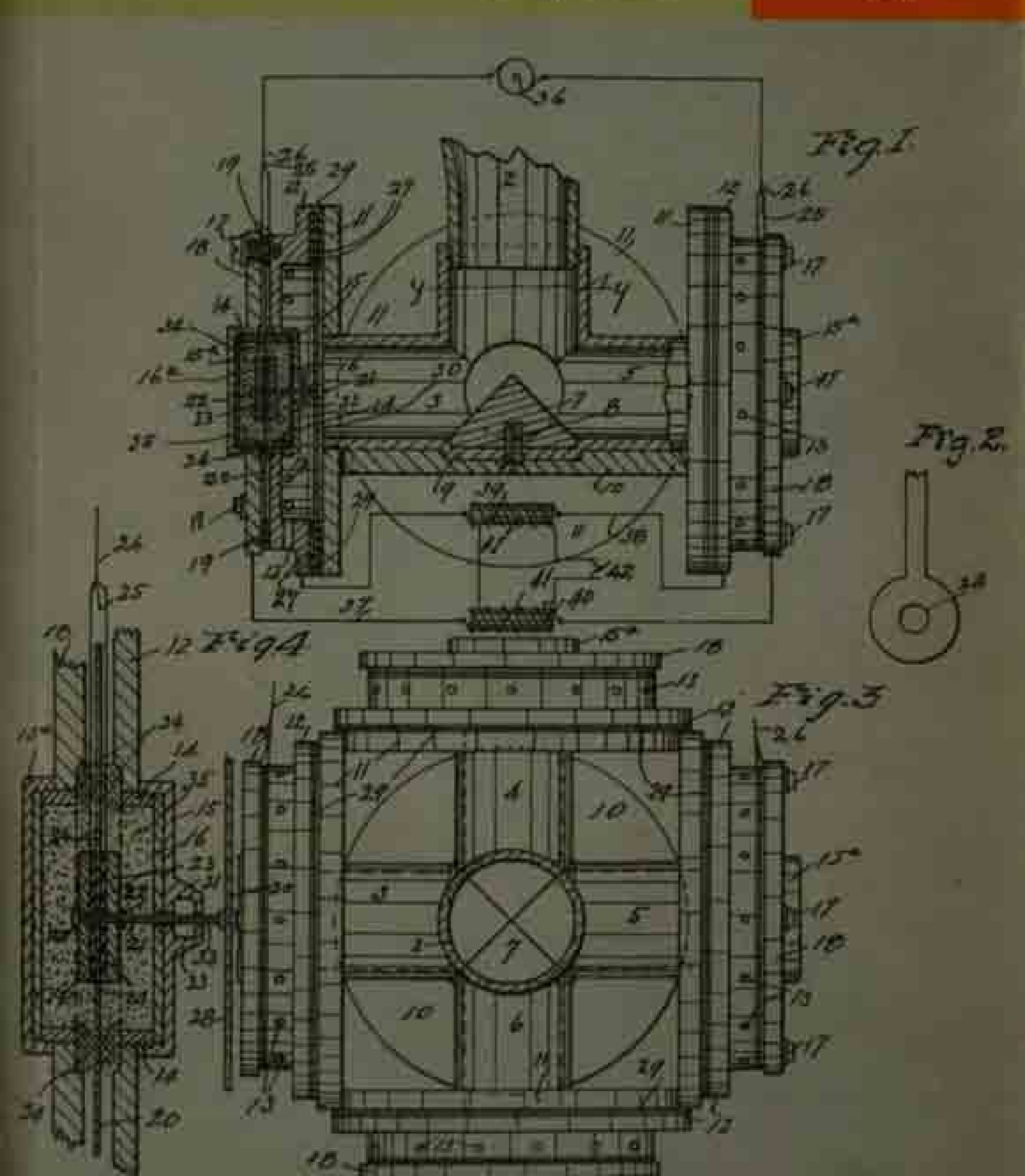
BOLETÍN DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Octava época, año 1

5

ENERO-MARZO

2015



Investigador (a) de temas históricos y de archivística:

LEGAJOS

BOLETÍN DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Es una publicación trimestral especializada en historia y archivística editada por el Archivo General de la Nación desde 1930.

El propósito de esta revista es la publicación de textos originales basados en investigaciones fundamentalmente académicas que contribuyan al estudio, difusión y reinterpretación de temas relacionados con la historia y la archivística, así como a la divulgación del acervo documental que resguarda el Archivo General de la Nación de México.

Para garantizar la calidad de los artículos todos deben someterse a doble dictamen bajo el sistema doble ciego.

Si deseas someter un artículo a dictamen para su posible publicación en

LEGAJOS. BOLETÍN DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

envíanos tu texto a los correos electrónicos:

legajos.boletinagn@agn.gob.mx
mcsilva@agn.gob.mx

también consulta

las normas editoriales en las últimas páginas de esta edición y en:

www.agn.gob.mx/menuprincipal/difusion/publicaciones/inv_boletin.html

Tabla de contenido

Presentación

La sección "Galerías de la historia" incluye tres artículos que cobran unidad en función de su vigencia y actualidad. Los autores recurren a sugerentes análisis de índole histórico, historiográfico y epistemológico.

En "Chichimecas nómadas y bárbaros: imagen y discurso en los libros de texto gratuitos de historia, 1960-1996", Jenny Zapata analiza los mecanismos de la construcción descriptiva de los chichimecas, vigente desde la Conquista. Por ejemplo, el prototipo del sanguinario y salvaje, construido en el periodo novohispano, se entretejió con el paradigma positivista de la segunda mitad del siglo XIX, para posteriormente constatarse a la luz de estudios antropométricos y antropológicos. El análisis de contenido de diferentes ediciones de los libros oficiales de historia de tercero a sexto grados muestra cómo éstos aluden a un "pasado glorioso de las grandes civilizaciones prehispánicas", excluyendo a grupos indígenas que para las instituciones educativas no representan un pasado digno en relación con el mundo mestizo. Se demuestra que los libros de texto han reproducido una visión maniquea en torno a los grupos indígenas. Para ello, el ámbito académico ha jugado un papel fundamental, a tal grado que en la época actual, aún encontramos estas visiones interiorizadas en el imaginario colectivo.

Gerardo Morales Jasso, en "El discutible carácter de las formas de hacer historia ¿ciencias o humanidades? Una propuesta no dualista", desarrolla su texto alrededor de una pregunta básica: ¿la historia –como actividad académica y profesional– pertenece a las "ciencias" o a las "humanidades"?, para ello, emprende un minucioso y erudito recorrido a lo largo del siglo XX, donde revisa y confronta las perspectivas que consideran a esta disciplina como ciencia y las que aseguran que está fuera de toda cientificidad. En seguida, propone que todas las materias, incluso aquellas consideradas "científicas", son de carácter histórico. El resultado de este ejercicio reflexivo se aleja de la intención de ofrecer una respuesta categórica a la pregunta primigenia. En su lugar, se propician recorridos a través de varios derroteros mediante los cuales se reafirma la condición de protagonismo de la historia a lo largo de los siglos.

O'Gorman, Edmundo, *El arte o de la monstruosidad y otros*, México, Planeta/ Conaculta, 2002.

Ortiz-Oses, "Presentación. El círculo Eranos", en Kerényi K., Neumann E., Scholeman G., Hillman J., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 9-16.

Quiñones Hernández, Luis Carlos, "La ciencia histórica. Una reflexión sobre los procesos de explicación científica del pasado", en *Transición*, núm. 25, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, diciembre de 2001.

Romero, José Luis, "La historia y la vida", en *La vida histórica*, México, siglo XXI, 2008, pp. 27-32.

Sanders, Karen, "La tradición y la nación", en *Nación y tradición. Cinco discursos*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/FCE/Fondo Editorial de Cultura, 1997, pp. 83-122.

Snow, Charles Percy, *The two Cultures and the Scientific Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press, 1959.

Torres Romero, Jorge Alonso, "La filosofía de la cultura de Antonio Caso", en *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, UAM Azcapotzalco, núm. 68, marzo-abril de 1995.

Velázquez Delgado, Graciela, "El sueño de la objetividad: historiografía y posmodernidad en el siglo XX", en *La razón histórica. Revista Hispanoamericana de Historia de las Ideas*, núm. 26, 2014, pp. 1-29.

———, "Un espacio abierto: la interdisciplina en algunas corrientes historiográficas del siglo XX", en Graciela Bernal Ruiz (coord.), *Reflexiones sobre historia e interdisciplina. Planteamientos teóricos*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2012, pp. 47-73.

Vilar, Pierre, *Pensar la historia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1992.

Wallerstein, Immanuel *et al.*, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2004.

Zermeño, Guillermo, "'Crítica' y 'crisis' de la historiografía moderna en México", *La cultura moderna de la historia. Una aproximación*, México, El Colegio de México, 2002, pp. 207-228.

DILEMAS IDEOLÓGICOS DE LA IZQUIERDA DESPUÉS DE LA GUERRA FRÍA: EL VÍNCULO DE LOS JÓVENES CON EL CAMBIO SOCIAL Y LOS DESAFÍOS DEL MULTICULTURALISMO

Rogelio E. Ruiz Ríos*

Resumen

Se analizan dos dilemas ideológicos en las tradiciones político-sociales de las izquierdas tras la Guerra Fría. Uno de ellos refiere a los cambios suscitados en la noción tradicional que relaciona a los jóvenes con el cambio social. El otro aborda las dicotomías generadas por la globalización, que, al tiempo que impulsa un modelo de homogeneidad cultural, lidia con las demandas del multiculturalismo. La interacción de estos paradigmas desafiantes en las izquierdas plantea una cuestión fundamental para trazar su futuro ideológico: ¿debe seguir concibiéndose a los jóvenes como agentes de cambio social por naturaleza, una noción que de origen conlleva implicaciones modernizadoras, y de qué manera esta actitud es asimilable con las reivindicaciones identitarias que apuestan a la diversidad fundadas en la tradición?

Palabras clave: jóvenes, generaciones, izquierda, multiculturalismo, guerra fría.

Abstract

This paper examines two ideological challenges in the Lefts' social-political thoughts, after the Cold War. One of them is about the changes happened in the traditional notion that links Youth with social transformations. The second, focuses into dichotomies driven by the Globalization process, while creating a model of cultural hegemony, confronts it to the demands of Multiculturalism. The interaction of these defiant paradigms in the Lefts, raises a fundamental question to chart their ideological future: must the Youth can still

* Instituto de Investigaciones Históricas-UABC.

being conceived like natural agents of social change, as a notion than originally have modernizing implications of, and in what way this attitude is suitable to claims of identity, who are committed to diversity founded on tradition?

Keywords: youth, generations, lefts thoughts, multiculturalism, cold war.

Virajes generacionales

En los prolegómenos del decenio de 1990, Rubén Martínez describía –desconcertado– que su generación llegó muy tarde al *Che* Guevara pero muy temprano a la caída del Muro de Berlín.[1] Sin duda, éste podría ser el epígrafe representativo de una cohorte de jóvenes a los que el giro de los acontecimientos los situó tarde respecto a la época dorada de las ideologías[2] emancipatorias. Aunque estas formaciones ideológicas nunca se han desmoronado por completo, a inicios del decenio de los noventa parecía que sí; la etapa inmediata al desenlace de la Guerra Fría causó una sensación de orfandad entre quienes suscribían ideales de izquierda,[3] fue un

1 Rubén Martínez, *The Other Side*...

2 Por ideología asumo una forma de pensamiento que comprende una interpretación total del mundo. Esta formación deriva, está inserta, y responde a matrices culturales específicas, las cuales puede defender, cuestionar o confrontar a partir de la serie de símbolos y representaciones que le dan su carácter operativo y vinculante con lo ordinario. El punto de partida de esta concepción se halla en Karl Mannheim, quien definió la ideología como un pensamiento que no era ni verdadero ni falso, al representar una determinada perspectiva que a través de un punto particular, en cada caso, explica el orden material y espiritual desde situaciones específicas como la pertenencia a un partido, una clase social o una generación. Véase Joseph S. Roucek, "Historia del concepto de ideología", p. 685.

3 Las formaciones ideológicas de izquierda vieron la luz en el siglo XIX. A lo largo de esa centuria forjaron sus idearios, agenda de luchas y métodos para derribar o conquistar el poder con el fin de emancipar y redimir a las clases trabajadoras. Massimo Modonesi resume los preceptos constitutivos del pensamiento de la izquierda de matriz socialista en el siglo XIX al señalar que "es un posicionamiento político fundado en un cuestionamiento del *statu quo* a partir de una serie de principios y valores expresados en la tríada ideal surgida en el 89 [1789] francés: libertad, igualdad, fraternidad"; véase *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, p. 15. Esta definición se enriquece con la noción de cuño marxista elaborada por Martha Harnecker en atención a las experiencias del siglo XX, según la cual la izquierda significa un "conjunto de fuerzas que se oponen al sistema capitalista y su lógica del lucro y que luchan por una sociedad alternativa humanista y solidaria, construida a partir de los intereses de las clases trabajadoras, libre de la pobreza material y de las miserias espirituales que engendra el capitalismo". La autora también distingue entre izquierda partidaria e izquierda social. Véase *La izquierda después de Seattle*, p. 62.

periodo en el que la militancia se hallaba desacreditada en gran medida por sus propios errores.

Desde que despuntaban los años ochenta y el neoliberalismo sentó sus reales, sostener cualquier pensamiento de izquierda significó ir a contracorriente de las tendencias generacionales dominantes. Para el decenio de los noventa ya se hablaba de la "Generación X",[4] de marcada propensión al nihilismo, sibarita, de un individualismo exacerbado, fetichista del consumo, floreciente en un entorno cultural que encumbraba a los *yuppies*.[5] Para entonces, los jóvenes –con respecto a categoría social y cultural– asumieron un marcado desinterés frente a los asuntos sociales y políticos que habían preocupado a sus predecesores.[6]

Rubén Martínez, chicano de Los Ángeles, California, de herencia mexicana y salvadoreña, en sus reflexiones sobre la brecha ideológica entre su generación y la cohorte que le precedía, hablaba –desde este confuso contexto– de periclite ideológica. Las indagaciones de Martínez también apuntan al cruce de fronteras signado por las distancias políticas, culturales y económicas entre norte y sur; las de un mundo industrializado y las del que se halla en eterna vía de desarrollo; estas discusiones estaban nutridas de sus vivencias en la frontera, un espacio marcado por las interacciones simbólicas que –a decir de un crítico–, representa para Martínez (y para otros autores y artistas chicanos): "la interpenetración de formaciones sociales".[7]

4 El término se originó en el título de la novela del canadiense Douglas Coupland publicada en 1991, en la que describe la despreocupada vida de tres jóvenes del sur de California, quienes no manifestaban postura política e ideológica alguna y su vida giraba en la búsqueda del placer, incluso descartaban el trabajo más allá de lo necesario para obtener recursos y continuar divirtiéndose.

5 Acrónimo en lengua inglesa para denominar a los *Young Urban Professionals* (jóvenes profesionistas urbanos) vinculados a actividades empresariales que poseen alto poder adquisitivo.

6 En principio hay que aclarar que nos referimos primordialmente a generaciones pertenecientes a sectores del amplio rango social que conocemos como clase media; por lo regular, personas de extracción urbana regidas por patrones de vida occidental. Queda claro que plantear cualquier diferencia política, social y cultural en términos de identidades generacionales supone hacer generalizaciones arbitrarias pobladas por sujetos abstractos, pues acorde con Ernesto Laclau, toda propuesta universalizadora carece de referentes directos o inmediatos, sin embargo, su enunciación parte del conocimiento de sujetos concretos y particulares. Convenimos en que las generalizaciones son un recurso que permite controlar y manejar los datos presentados como información y descripción de un conjunto de experiencias, sin ello, serían intratables dados los alcances finitos de nuestros sentidos.

7 La parte citada refiere a un análisis de los textos de Mike Davis a propósito de la ciudad de Los Ángeles, California, de la que el autor retoma algunos pasajes alusivos a los textos de Rubén Martínez. Véase José Pérez de la Lama, *Entre Blade Runner y Mickey Mouse*... p. 152.

Cabe mencionar que referir circunstancias situacionales no significa excluir los condicionantes materiales e imaginarios que inciden en las realidades sociales de los individuos más allá de su voluntad o de su conciencia; implica, sí, reconocer la capacidad del sujeto para responder, de formas diversas a una serie de estímulos y escenarios que de manera contingente o estructural se le presentan. Por tal motivo, es pertinente retomar la noción de "identidad situacional", utilizada por Mike Davis cuando alude a los inmigrantes de diverso origen étnico en Los Ángeles, California, cuyas "comunidades e individuos nómadas gozan o padecen de una identidad variable, dependiendo del lugar en que se encuentren".[8] Lo anterior podría señalarse como un conjunto de estrategias de adaptación desplegadas por los individuos ubicados en contextos distintos a los de su origen. Observarlo bajo este tamiz no supone asumir concepciones como las de identidades fluidas o dúctiles del tipo propuesto por James Clifford; en cambio, ayuda a evitar viejas nociones que conciben las identidades como algo fijo, esencial, inexpugnable, estable perennemente. Con perspicacia, Tzvetan Todorov adujo que, a lo largo de la vida, un individuo puede coexistir con dos o hasta tres identidades dependientes de la misma categoría (la que proviene de la cultura nacional, por ejemplo, que no debe confundirse con la simple adquisición del estatus jurídico de ciudadanía), en cuya existencia se puede nacer búlgaro, asimilarse como francés y, tal vez, también incluir en una posterior etapa de la vida particularidades de un inglés o español, sin dejar de lado que toda asunción identitaria es auto y heterorreferencial:

> [...] la cultura es anterior, preexiste, al individuo, y no se puede cambiar de cultura de un día para otro [...]. Pero la cultura tiene también rasgos comunes con el contrato [social]: no es innata, sino adquirida; y, por más que esta adquisición sea lenta, a fin de cuentas depende de la voluntad del individuo y puede provenir de la educación. ¿En qué consiste su aprendizaje? En un dominio de la lengua, ante todo; en familiarizarse con la historia del país, con sus paisajes, con las costumbres de su población nativa regidas por mil códigos invisibles [...]. Un aprendizaje de esta índole lleva largos años, y el número de culturas que se pueden conocer a fondo es muy restringido; pero no hay necesidad de haber nacido en ellas para hacerlo: nada significa la sangre, tampoco significan nada los genes.[9]

8 Citado en Pérez, *Entre Blade Runner y Mickey Mouse...*, *op. cit.*, p. 155.

Las transiciones ideológicas intergeneracionales enunciadas por Rubén Martínez –desde la posición que le brinda su propia cohorte– tienen un carácter fronterizo en el que coexisten remanentes de "espíritus" de una época previa junto a los atisbos de una era en gestación. La generación de Rubén Martínez confrontó la pérdida de sentido de los dogmas más recurrentes de la izquierda, del enaltecimiento del martirio y de la aceptación tácita de los relatos de pretensiones universales que guiaron a la politizada generación de 1968.

Las movilizaciones en pro de las transformaciones sociales suscitadas entre los decenios de 1960 y 1980 dieron lugar a lecturas esquemáticas de las realidades sociales elaboradas desde recintos universitarios, sindicales y organizaciones de masas. Intelectuales, académicos y estudiantes fueron concebidos como sujetos privilegiados que no podían evadir la misión histórica que los destinaba a proponer, establecer y liderar los términos ideológicos y los métodos que llevarían a la redención del proletariado y de toda víctima del colonialismo y del patriarcado, los que años más tarde fueron aglutinados dentro de la etiqueta de origen gramsciano de "subalternos". El paisaje intelectual y académico, junto con los programas que privilegiaban la acción política y directa se llenaron de teorías libertadoras cuya comprensión requería destreza, paciencia y sapiencia en torno a los pormenores de la cábala marxista y de los forzados intentos para ajustarla al contexto latinoamericano del siglo xx, como sucedió con los debates en torno a si en la América colonial se instauró primero el feudalismo o el capitalismo; el activismo de izquierda se radicalizó y trazó su propio derrotero, alentado por un fuerte antiintelectualismo que acomodaba el empirismo a través de la acción y la organización como fruto del "trabajo de base" en las "comunidades", un aspecto en el que las corrientes maoístas y las de la teología de la liberación llevaron la batuta.

9 Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, p. 434.

En el periodo comprendido entre fines del decenio de 1970 y 1989 el socialismo real perdió presencia y el neoliberalismo afianzó su hegemonía; no obstante, no se otorgó un acta de defunción para la izquierda, pero sí obligó a repensarla, a plantear la necesidad de reconstruirla, a reorganizar sus tópicos, conceptos y métodos pertinentes para el debate ideológico. La debacle emocional de la izquierda que se presagiaba desde tiempos de la *perestroika*, desde luego, trasminó al campo académico. Una muestra se dio en 1986, cuando George Marcus y Michael Fischer –ambos con gran influencia en la antropología estadounidense y, en general, en el medio académico de ese país– sostuvieron que el momento revolucionario del decenio de los sesenta era cosa del pasado. Ante la perspectiva de un mundo cambiante, Marcus y Fischer formularon la necesidad de adoptar nuevas perspectivas epistémicas que pudieran representar las realidades emergentes.[10] El principal problema era encontrar instrumentos metodológicos para representar el mundo posmoderno en tanto objeto del pensamiento social por medio de las diversas disciplinas que atendían lo social.[11]

Tras la conflagración de la Segunda Guerra Mundial no hubo duda de la crisis que atravesó la modernidad, a tal grado que se declaró su fin. La división del mundo producida por la Guerra Fría, las luchas por la liberación nacional de las colonias en África, Asia y el Caribe, la emergencia de identidades subalternas, a la par de la celebración de la diversidad, el auge del pensamiento relativista y el aparente triunfo del liberalismo, fueron elementos constitutivos de la posmodernidad.[12] Uno de los rasgos más inquietantes de esta época, fue el surgimiento de los fundamentalismos étnicos y religiosos. Michael Hardt y Toni Negri consideran que los movimientos fundamentalistas más significativos tienen un corte antimoderno:

> Desde el colapso de la Unión Soviética, los grandes ideólogos geopolíticos y los teóricos del fin de la historia han identificado a los fundamentalismos como el principal peligro que enfrentan la estabilidad y el orden mundial. Sin embargo, el fundamentalismo es una categoría pobre y confusa que agrupa fenómenos muy dispares. En general se puede decir que los fundamentalismos, diversos como deben ser, están enlazados por entenderse, tanto desde adentro como desde afuera, como movimientos antimodernistas, resurgimientos de identidades y valores primordiales; están concebidos como una especie de retroceso histórico, una de-modernización. Empero, es más exacto y útil entender a los diversos fundamentalismos no como una re-creación de un mundo premoderno, sino como un fuerte rechazo del pasaje histórico contemporáneo en curso.[13]

En opinión de Hardt y Negri, el auge de los fundamentalismos etnorreligiosos junto con la atención prestada a teorías posmodernistas y poscolonialistas son un síntoma del pasaje al "Imperio", forma como designaron al orden mundial gestado después de la Segunda Guerra Mundial, esto es, la Guerra Fría. Para los autores de *Imperio*, la principal característica del nuevo orden es el declive de la soberanía de los Estados nacionales como forma preponderante de organización política, manifiesta en la pérdida de control y legitimidad de sus instituciones; de igual manera, aseveraron que la soberanía se había desplazado hacia los "organismos nacionales y supranacionales", unidos bajo la lógica de mando del capitalismo financiero que ha erigido su dominio en el marco de la globalización.[14]

El generalizado desencanto con la modernidad y sus grandes relatos liberadores afectó, sobre todo, al hemisferio político de izquierda. En los primeros años del siglo XXI fue necesario reconfigurar, o bien, abandonar los paradigmas de la izquierda como signo inequívoco de la crisis que atravesaban sus postulados ideológicos. El historiador Elías José Palti no dudó en asimilar dicha crisis con la concepción nietzscheana de "experiencia abismal"; por ello, entendió una "perturbación subjetiva" que produce una "aparente quiebra de todo horizonte de inteligibilidad"; este horizonte del marxismo, fue dado tras el derrumbe de la Unión Soviética en virtud de que "para muchos de los enrolados en las filas de la izquierda revolucionaria representó una experiencia traumática semejante

10 George Marcus y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*… pp. 252-253.
11 En Kuper, *Cultura*…, p. 253.
12 Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*.

13 Hardt, Michael y Negri, Toni, *Imperio*, p. 127.
14 *Ibid.*, p. 4. Conviene mencionar que para la feminista poscolonialista Rita Segato, el término globalización es un eufemismo para sustituir el desgaste de los conceptos imperialismo e internacionalismo. Véase Segato, "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Nueva sociedad*, Buenos Aires, núm. 178, p. 104.

a la mencionada; abrió, para ellos, una suerte de quiebra de inteligibilidad en la que todos sus anteriores certidumbres colapsaron".[15] La experiencia incrementó el *mea culpa*, las abjuraciones y la catarsis entre pensadores, militantes y simpatizantes, aunque al menos desde fines del decenio de los setenta su membresía ya había menguado, no sólo entre las personas de filiación marxista sino también entre los adeptos a vertientes confrontadas con ellos –como el anarquismo–.

Tras el ocaso del Muro de Berlín, la resignificación de la iconografía y de aspectos representativos de las culturas políticas de izquierda a través del arte y de la mercadotecnia dan oportunidad de apreciar el giro ideológico que apaciguó el potencial subversivo que con anterioridad tuvieron ciertos símbolos. Edward Said ha subrayado "el poder movilizador de las imágenes y tradiciones", las cuales pueden tener una "cualidad fantástica, sino ficticia, al menos románticamente coloreada".[16] Los procesos de reelaboración del sentido común a partir de las representaciones pueden dar cuenta de los virajes ideológicos y emocionales que terminan afectando las tradiciones. Hay que tomar en cuenta que las tradiciones ayudan a constituir identidades, en este caso políticas, por lo que al modificarse dan lugar a nuevas o transformadas identidades.

Imágenes de rebeldía tan populares como la del *Che* Guevara o la apropiación hecha por la moda de los accesorios y prendas militares característicos del activismo contra la guerra en las décadas de los sesenta y setenta, reflejan el proceso descrito líneas arriba; por ejemplo, el trato de estrella de rock que ha recibido *post mortem* la figura del *Che* Guevara; en términos masivos, la profusión de su imagen y su reproducción indiscriminada le despojó en buena parte del sentido revolucionario y antisistémico que alguna vez se le adjudicara entre los sectores contestatarios. Cualquier intento contemporáneo por retribuirle algún significado anticapitalista o anticorporativo debió evitar la *doxa* de izquierda y hubo que adjudicarle nuevos sentidos que concordaran con las formas de organización de la protesta que exigía el periodo que siguió a la Guerra Fría. Una muestra de lo anterior la tenemos en la escenificación de un *sketch* en 1999 en Broadway

15 Paln, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo...*, p. 19.
16 Said, Edward W., *Cultura e imperialismo*, p. 53.

a cargo de *Culture Clash*, un grupo chicano de teatro, donde el autor destacó "su tratamiento carnavalesco del imaginario nacionalista chicano":

> [...] recuerdo uno en el que el *Ché*, algo gordo y madurito, se aparece a un revolucionario chicano trasnochado que, sentado en casa en una butaca viendo la TV, está lamentándose de la situación política. Salen juntos llenos de entusiasmo revolucionario pero el *Che* cae a las primeras de cambio y de forma grotesca atacando un bastión del imperialismo: lo mata un guardia de seguridad del Taco Bell ante la indiferencia de los clientes que lo toman por un loco o un payaso.[17]

Esta representación teatral sintetizó el dilema vivido por las generaciones de izquierda de la época final de la Guerra Fría; en ella se recrea la sensación de ambigüedad y orfandad experimentada por quienes, en su momento, abrazaron las utopías revolucionarias, y que después empezaron a cuestionarse la pertinencia de continuar con la defensa y promoción de las posturas y posiciones políticas e ideológicas que fueron baluartes de un sistema que, en palabras de Eric Hobsbawm: "se vino abajo de manera estrepitosa entre 1989 y 1991".[18] En el plano de las subjetividades propias de los adherentes de izquierda, esto alcanzó dimensiones apoteósicas. Las viejas preguntas exigían respuestas novedosas: ¿Tenía validez moral el comunismo? ¿Era viable administrativamente el socialismo? ¿Podía seguir hablándose de "revolución" en su acepción moderna? ¿Continuaba vigente el papel transformador adjudicado a los jóvenes ante el derrumbe de los paradigmas político-ideológicos de la izquierda? ¿Cómo podían conciliarse las múltiples y diversas demandas identitarias con los principios y categorías universalizadoras sobre los que se sostenían los pensamientos de izquierda? Los cuestionamientos afectaron a otros pensamientos de izquierda al plantearse interrogantes sobre la viabilidad cultural y económica del anarquismo o la compatibilidad entre democracia y sindicalismo.

17 Pérez de la Lama, *Entre Blade Runner...*, *op. cit.*, p. 155.
18 Hosbawm, Eric, *Sobre la historia*, p. 16.

Las voces que pregonaban el fin de las ideologías y de todo tipo de narrativa con pretensiones universales ganaron espacios académicos. En Estados Unidos –la máxima potencia a partir de que concluyó la Segunda Guerra Mundial–, empezó a hablarse con más contundencia de un "giro conservador" a partir de los años ochenta. Acorde a Fredric Jameson, esto planteaba una ruptura radical ante la decadencia o extinción del movimiento modernista, por lo cual se tenía la convicción de que se asistía al fin de la ideología, del arte o de las clases sociales.[19] Esto abrió paso para que en la siguiente década, el futuro avizorado desde posturas de izquierda se vislumbrara menos sólido, poco venturoso, pero también se pergeñaba más aleatorio y contingente que antes, lo que permitió dar lugar a la probabilidad, en detrimento de los determinismos estructurales; de este modo, pudieron mantenerse las utopías entre algunos sectores, en especial entre jóvenes posteriores a la Generación X identificados con el desencanto social y político que trajo el neoliberalismo.

Los jóvenes ante el cambio social después de la Guerra Fría

A la desenfadada "Generación X" siguió una cohorte inconforme y desencantada que se configuró multitudinariamente a partir de un sentimiento de indignación en contra del liberalismo extremadamente racionalizado. Los "indignados" tienen una composición heterogénea, aglutinados por su oposición a causas de corte local. El término abarca a los participantes de la "Primavera árabe"; a los miembros de *Occupy* en Norteamérica y Europa occidental; al movimiento "Yo soy 132";[20] a los inconformes con el régimen chino en Hong Kong; y a griegos, chilenos, turcos, españoles, brasileños e ingleses que protestan para exigir democracia real y efectiva, un ejercicio

19 Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, p. 9.
20 El término "indignados" se debe al libro del mismo título, autoría de Stéphane Frédéric Hessel, cuya primera edición en francés data de 2010. Las protestas bajo la denominación *Occupy* se han extendido por occidente, en especial entre los jóvenes de los países industrializados, su origen se halla a fines del 2011 cuando diversos contingentes se concentraron en un área de Manhattan, en Nueva York para reclamar que el capitalismo financiero privilegiaba las ganancias de las grandes corporaciones en el mundo. El movimiento "Yo soy 132", conformado mayoritariamente por estudiantes universitarios surgió en México en el verano de 2012 para manifestarse principalmente contra el candidato a la presidencia del país del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que ha gobernado el país durante gran parte del siglo XX.

ético y responsable del poder, transparencia en el uso de recursos públicos, justicia social y, en suma, contra una gama de factores estructurales enraizados en las culturas políticas características de los sistemas políticos basados en las contiendas partidarias. Las inconformidades sociales cubren un variado espectro al expresarse contra las crisis económicas, los recortes presupuestales a la educación, la brutalidad policiaca, las medidas que afectan el entorno urbano y las condiciones de vida de la ciudadanía, la impunidad de los funcionarios públicos involucrados en casos de corrupción o abuso de poder, o el derroche de recursos en la organización de competencias deportivas internacionales.

Fue a partir de 1999, en la ciudad de Seattle, en el marco de una reunión de la Organización Mundial de Comercio (OMC), cuando una multitud de jóvenes participaron junto a personas de otras generaciones en contingentes de sindicalistas, ecologistas, anarquistas, campesinos, granjeros, obreros, profesionistas, partidarios de la diversidad sexual, entre muchos más, para volver a tomar masivamente las calles en repudio a los gobernantes, a las organizaciones que rigen la economía mundial y el sistema político vigente. Inició, así, una secuela de movilizaciones opuestas a las organizaciones e instituciones representativas de las políticas económicas neoliberales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la mencionada OMC y las "cumbres" de jefes de gobierno. En un principio se descalificó a los manifestantes al llamarlos "globalifóbicos", ante lo cual respondieron autodesignándose "altermundistas", en virtud de que proponían un mundo alterno al regido por los grandes capitales en manos de las trasnacionales. Con fundada razón, se me podría refutar el carácter teleológico de este puente entre altermundistas e indignados, puesto que a inicios del siglo XXI, quién podría prever que pasado un tiempo los jóvenes volverían a salir multitudinariamente a las calles enarbolando demandas y consignas políticas. Me incluyo entre los que se mostraban escépticos frente a tal posibilidad. Sin embargo, las movilizaciones de jóvenes, mayoritariamente estudiantiles, han vuelto a estar en auge.

A diferencia de generaciones anteriores, la politización de un sector considerable de la juventud pareciera estar a distancia de los dogmas tradicionales que catalizaban el encono social en el pensamiento de izquierda; sin embargo, esto ha sido leído como una señal de desconcierto.

Detrás de su aparente espontaneidad y de la inmediatez de las causas que abanderan, desde los sectores de los intelectuales de izquierda tradicional suele atribuírseles una falta de claridad ideológica. Estos críticos les piden elaborar objetivos y métodos de lucha específicos que orienten sus demandas y acciones en consecuencia. En estas posturas críticas se gusta de compararlos con la formación de izquierdas comunes en decenios anteriores, al aducirse que entonces sí tenía formas precisas de organización y lucha, ya fuera en la izquierda social o partidaria o bien, en la revolucionaria o social.

Ante los señalamientos vertidos hacia los jóvenes "indignados" habría que preguntarse si las movilizaciones estudiantiles de 1968, con las que se les suele comparar, tienen aún algo que mostrar y enseñar a los jóvenes de ahora. Si posamos nuestra mirada en los estudiantes universitarios hoy día, cuyo sector, al menos desde la década de 1960, ha sido la parte más visible y políticamente activa de la juventud –activa de la opinión pública–, deberíamos considerar si existen motivaciones compartidas con sus predecesores como para asumir las mismas preocupaciones sociales, políticas y económicas. Actualmente, los problemas de los jóvenes son distintos; están asociados más con la inseguridad de conseguir espacios en el mundo laboral; con las dificultades que experimentan para mantener sus comodidades y recursos, que por muy precarios que sean les permiten diferenciarse de la gran masa marginada de sus contemporáneos, condenados a la subsistencia y a la emigración a los centros industriales o financieros. En tiempos modernos, una diferencia cualitativa que no debe subestimarse respecto a sus antecesores, es que en la actualidad los jóvenes tienen a su disposición las redes sociales y otras herramientas que provee la tecnología digital, un arma notable que facilita y extiende su capacidad de convocatoria y contribuye a extender la libertad de expresión y a democratizar los foros. Por ende, algunos militantes y pensadores de la otrora izquierda revolucionaria reconocen que ahora las circunstancias políticas y sociales, al igual que las aspiraciones de cambio social, son diferentes para estas nuevas generaciones: "Me incluyo entre aquellos que consideran mucho más difícil hoy la opción revolucionaria que en otras épocas, porque las generaciones actuales tienen conciencia de que no serán protagonistas de rupturas sociales que concreticen los ideales del socialismo".[21]

21 Urbano Rodríguez, Miguel, "Un libro importante y polémico [presentación a la edición portuguesa]", en Marta Harnecker, *Haciendo posible lo imposible*... p. 15.

En sentido inverso, las movilizaciones recientes también han sido evaluadas con condescendencia y optimismo, al considerarse que apenas están en camino de trazar sus propios itinerarios, prevenidos de evitar los dogmas, errores y autoritarismos cometidos por la izquierda revolucionaria y partidaria. Algunas de las perspectivas más entusiastas provienen de Hardt y Negri, quienes plantean la existencia de cierto tipo de "vanguardia" o segmento politizado de la "multitud", una noción ligada al epónimo de "Imperio" que dichos autores proponen. Las movilizaciones contemporáneas encajan con el tipo de protestas que Hardt y Negri califican de "militancia":[22]

> Hoy, tras tantas victorias capitalistas, luego que las esperanzas socialistas se han marchitado en la desilusión, y luego de que la violencia capitalista contra el trabajo se ha solidificado bajo el nombre del ultraliberalismo, ¿porqué aún emergen instancias de militancia, porqué se han profundizado las resistencias y porqué reemerge continuamente la lucha, con nuevo vigor? Debemos decir que esta nueva militancia no repite, simplemente, las fórmulas organizativas de la antigua clase trabajadora revolucionaria. Hoy, el militante no puede ni siquiera pretender ser un representante, ni aun de las necesidades humanas fundamentales de los explotados. El militante político revolucionario actual, por el contrario, debe redescubrir la que ha sido siempre su propia forma: no la actividad representativa sino la constituyente. Hoy la militancia es una actividad innovadora, constructiva y positiva. Esta es la forma en la que nosotros y todos aquellos que se rebelan contra el mando del capital hoy nos reconocemos como militantes. Los militantes resisten el comando imperial de un modo creativo.
>
> [...]
>
> Aquí está la fuerte novedad de la militancia actual: repite las virtudes de la acción insurreccional de doscientos años de experiencia subversiva, pero al mismo tiempo está unido a un nuevo mundo, un mundo que no tiene exterior. Sólo conoce un interior, una participación vital e ineludible en el conjunto de estructuras sociales, sin posibilidad de trascenderlas. Este interior es la

22 En términos generales la "multitud" sería esa masa de fuerza laboral móvil, transfronteriza, con posibilidades de constituirse como sujeto político, característica de la reciente fase del capitalismo en la que la soberanía de los Estados nacionales se ha decantado. Véase Hardt y Negri, *Imperio*.

> cooperación productiva de la intelectualidad de masas y las redes afectivas, la productividad de la biopolítica posmoderna. Esta militancia transforma la resistencia en contrapoder y cambia la rebelión en un proyecto de amor.[23]

¿Qué atributos confieren Hardt y Negri a ese "militante" al que apuestan que vendrá a sustituir en la lucha contra el capitalismo al otrora "cuadro" de los sindicatos y partidos obreros? A simple vista nada nuevo. Sin desdeñar el comunismo, apelan a un sujeto que encarne una combinación de antiguos saberes y métodos del anarquismo: un "guerrero de la libertad" al modo del "Wobbly", ese "agitador militante" de la Industrial Workers of the World (IWW) empeñado en construir la resistencia desde abajo. De este modo, el "militante", cargado de una experiencia de doscientos años de lucha está obligado a emprender aquello que le dicta su "espíritu" de lucha.[24] Para los autores de *Imperio*, la figura del "militante" es la expresión más acabada de la vitalidad que mueve a la "multitud", en tanto "agente de la producción biopolítica y la resistencia contra el Imperio". Aclaran que por militante no piensan "en algo parecido al triste, ascético agente de la Tercera Internacional cuya alma estaba profundamente permeada por la razón de Estado soviético [...] No estamos pensando en nada como eso ni en nadie que actúe sobre la base del deber y la disciplina, que pretenda que sus acciones se deduzcan de un plan ideal".[25] Aquí ya no hay lugar para la consigna de crear "uno, dos, tres Vietnam"; en cambio, los autores concluyen *Imperio* refiriendo una lección de amor y humildad de San Agustín.

Al momento de plantear la semblanza del "militante" en la era del "Imperio", Hardt y Negri no aludieron en específico a los jóvenes ni a los estudiantes, pero las movilizaciones en las que se inspiraron y las que han tenido lugar desde la publicación de su libro a la fecha, no dejan lugar a dudas de que las integran en su mayoría miembros de estos segmentos. La relación es tan obvia que se da por sentado que los jóvenes sean los principales actores de las manifestaciones masivas contra el *statu quo* desarrolladas en nuestros días.[26] Aun con los cambios generacionales en el "ser joven",

23 Hardt y Negri, *Imperio*, pp. 356-357.
24 *Idem*.
25 *Ibid.*, pp. 355-356.
26 Sosa Álvarez, Ignacio, "Estudio introductorio", *El estudio de las luchas revolucionarias*... pp. 23-44; en algunos pasajes del texto el autor se refiere a militantes revolucionarios y a jóvenes indistintamente,

de las transformaciones de los escenarios político-sociales en los que se desenvuelven y de los virajes en sus expectativas existenciales enunciados con anterioridad, hay un factor invariable respecto a los jóvenes como categoría sociocultural en el pensamiento de izquierda: atribuirles capacidad y potencial para generar y activar el cambio social al dotarlos de un potencial liberador, de una rebeldía latente y de una vitalidad desbordante. Al mismo tiempo, se les concibe como un sector vulnerable que padece con mayor intensidad los flagelos del modelo económico vigente. Néstor García Canclini resumió el desolador presente enfrentado por los jóvenes en los países subdesarrollados luego de varios años de liberalismo:

> Los riesgos de exclusión en el mercado de trabajo y de marginación en las franjas masivas del consumo aumentan en los países periféricos. Más que a ser trabajadores satisfechos y seguros, se convoca a los jóvenes a ser subcontratados, empleados temporales, buscadores de oportunidades eventuales. En un continente donde, como documenta un estudio de Martín Hopenhayn, durante la década de los noventa 7 de cada 10 empleos se generaron en el sector informal, ser trabajador se vuelve sinónimo de ser vulnerable. El crecimiento de la informalidad laboral, además de la inestabilidad en el salario, implica privación de recursos de seguridad social, de salud e integración, que hasta hace pocos años las leyes garantizaban para la mayoría. No es casual, entonces, como señala el mismo autor, que tres modos de responder sean «la opción "furiosa" por el riesgo, la automarginación o el "reviente"».[27]

Al derrumbarse el "socialismo real" siguieron décadas de hegemonía de las políticas económicas neoliberales; el resultado acentuó el desencanto entre los jóvenes –entre los estudiantes, predominantemente–. Sin embargo, al manifestar en masa su malestar, no tienen motivos para asumir una agenda de inconformidades similar a la de 1968, como exigen muchos de sus críticos desde la misma izquierda; esto se debe a las diferencias de expectativas y marcos ideológicos referenciales que hay entre unos y otros. Las manifestaciones

por ejemplo: "es el momento de reflexionar cuáles fueron las causas que impulsaron a los jóvenes a las luchas revolucionarias durante las últimas décadas del siglo XX", p. 24.
27 García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados*..., p. 169.

estudiantiles de 1968 recogían ideas relativas a la apertura de espacios políticos para los jóvenes con educación universitaria (muchos de ellos provenientes de familias recién incorporadas a la clase media), el respeto a formas y perspectivas de vida alejadas de las tradicionales, libertad de expresión cultural y política, sumado a la exigencia de un alto a la represión de las autoridades; incluso, había cabida para las demandas del espíritu en su búsqueda de "autoexpresión, amor, afecto y admiración"; perseguían "admirar y ser admirado", además de la propuesta de "abandonar un estilo de vida [el de sus padres] que nunca fue suyo y encontrar otro propio".[28]

La brecha intergeneracional en cuanto a expectativas e intereses es amplia:

> [...] por qué se evaporan las utopías y a casi nadie le importa tenerlas; por qué los jóvenes viven en el instante; a qué se debe que no se interesen por la historia, ni por tener historia, y miren con escepticismo o indiferencia a quienes les hablan del futuro. No voy a insistir en la aclaración de que hay jóvenes politizados o al menos socialmente responsables, que asumen el pasado y tienen expectativas, que no resbalan por el desencanto. Vamos a tomar en serio, sin atenuantes, el desencuentro entre las formas organizativas hegemónicas y los comportamientos prevalecientes entre los jóvenes. Hay una contradicción entre las visiones convencionales de la temporalidad social y las emergentes en las culturas juveniles.[29]

De un orden distinto han sido las periódicas revueltas protagonizadas por jóvenes marginales procedentes de las periferias de las grandes ciudades, por lo regular habituados a la violencia cotidiana de la urbe. Los disturbios en las *banlieues* francesas o en los barrios pobres de las ciudades inglesas y estadounidenses –de fuerte composición étnica, provocados casi siempre por algún abuso policiaco–, son las muestras más fehacientes de estos

28 El primer entrecomillado corresponde a la descripción realizada por Dieter Baacke en su libro *Beat: la oposición silenciosa*, publicado en 1972, relativo al masivo concierto rockero de Woodstock; la segunda cita forma parte de un artículo sobre el mismo evento firmado por el periodista Max Lerner en el diario *New York Post* en 1969. Ambos pasajes fueron reproducidos en Schmitt, Uwe, "Una nación por tres días. Sonido y delirio en Woodstock"..., pp. 83 y 87.
29 García, *Diferentes, desiguales*..., p. 168.

estallidos de ira y desesperación. El enojo de los marginales no obedece a la devastación del medio ambiente o a los efectos del neoliberalismo –al menos no directamente–, se trata de un tipo de rebelión incubada por el coraje contra las fuerzas del Estado que los margina con violencia física y simbólica, aunque tampoco hay que desdeñar que a ciertos segmentos los impulse el simple hecho de ser parte del caos o de integrarse a la multitud, sobre todo, por el influjo de las redes sociales y los medios masivos de comunicación. A este tipo de jóvenes marginales –y de personas de edad mayor–, dados al saqueo y la destrucción, los medios de comunicación y autoridades los han convertido en los nuevos bárbaros. Aquí yace la encrucijada en la que se atraviesan los dilemas del multiculturalismo y el imaginario social del "ser joven"; la ideología que rige a los herederos del colonialismo es la que brinda una obligada adscripción identitaria, forzada por el rechazo explícito o implícito al que se ven sometidos por generaciones los miembros de las "minorías" étnicas en las sociedades multiculturales.

Politólogos y sociólogos han advertido sobre el potencial polo de rebelión que representan las disputas étnicas. Pero en el anunciado choque de civilizaciones o las guerras culturales, como se ha calificado a estos conflictos étnicos y pugnas causados por fundamentalismos religiosos (advertido desde la década de 1980 por diversos académicos, como Edward Said o Ernest Gellner),[30] coexisten la confrontación ideológica entre derecha e izquierda con la del tipo etnorreligioso. Lo interesante en esta dinámica de confrontaciones es: de qué manera los jóvenes, que nuevamente alcanzan las calles para pedir justicia social, sabrán responder, o posicionarse, frente a las reivindicaciones producidas en la vorágine del multiculturalismo.

De la "nueva izquierda" a los "indignados"

Los promotores de las terceras vías o pensamientos centristas han intentado conciliar posiciones entre izquierda y derecha. En función de las posturas coyunturales adoptadas por los autoproclamados centristas

30 Said observó que la cultura es una fuente de identidad "beligerante" y que en el "antiguo mundo colonizado" tenían lugar "retornos" que "han producido variedades de fundamentalismo religioso y nacionalista", *Cultura e imperialismo*, p. 14; Gellner, *Posmodernismo*,

frente a temas de debate público, éstos por lo regular son descalificados, llamándolos "caballos de Troya", que tratan de encubrir o disfrazar su pertenencia al hemisferio ideológico contrario al de quien emite su juicio negativo; conciliar criterios resulta una tarea frustrante puesto que los parámetros para determinar si el otro es de izquierda o de derecha siempre tendrá un alto grado de subjetividad.[31] Octavio Rodríguez sugiere que los juicios ideológicos deben responder a ciertos contextos o realidades locales que ayuden a catalogar actitudes de izquierda o de derecha, por lo que el posicionamiento ideológico es contingente y queda sujeto en buena medida a un conjunto de prácticas:

> Hay un acuerdo general, más o menos aceptado, de que la izquierda es una corriente avanzada o progresista respecto de la derecha, que suele ser conservadora. De aquí se advierte que izquierda y derecha son conceptos relativos y que cada uno de ellos hace referencia al otro, especialmente el primero puesto que la esencia de la derecha, para decirlo con Kolakowski, es la afirmación de las condiciones existentes –un hecho y no una utopía– cuando no el deseo de volver a un estado que ya fue realizado, a un hecho ya cumplido [...]. Si vivimos, por ejemplo, bajo una dictadura militar, una organización defensora de los derechos humanos (la Iglesia católica, digamos) sería de izquierda, pero si esa misma organización es contraria al aborto por decisión extrema de una mujer o de ésta con su pareja, entonces sería de derecha. De manera semejante, si en una región los empresarios se niegan a que los trabajadores formen sindicatos y un sector de obreros lucha por organizarse, éste será de izquierda, pero si luego el sindicato es usado por su dirección para manipular a los trabajadores y para obligarlos a aceptar las condiciones del empresario, sería de derecha.[32]

Un planteamiento de este tipo supone admitir que la derecha siempre será reaccionaria o defensora del orden imperante, mientras que la izquierda mantendrá una perenne búsqueda del progreso. Por ejemplo, en Estados Unidos una persona de izquierda y una "progresista" son consideradas sinónimos; en ese país, como en buena parte de las sociedades

31 Rodríguez Araujo, Octavio, *Izquierdas e izquierdismo...*, pp. 17-18.
32 *Ibid.*, pp. 17-18.

industrializadas, un "progresista" asumirá la defensa de causas en favor de la justicia social y la equidad sin conflicto con su toma de partido por reconocer la diversidad cultural.

El quiebre en este "universalismo" que dio entrada al "relativismo" dentro de los pensamientos de izquierda surgió –o al menos cobró notoriedad–, con la emergencia de la llamada "nueva izquierda". Rodríguez apuntó que en la década de 1960 (y en su tropo, 1968) tuvo lugar un punto de quiebre en la concepción tradicional de la izquierda. Hasta ese momento, la etiqueta de izquierda se la arrogaban de manera casi exclusiva las diversas expresiones del marxismo; en muchos casos, las corrientes marxistas rechazaban reconocer como de izquierda a quienes no compartieran su ideología. A partir de ese decenio ocuparon mayores espacios y protagonismo político una serie de movimientos y organizaciones de los más variados colores y banderas, no necesariamente aglutinados en torno a un partido que se asumía vanguardista, ni que tampoco se proponían instaurar algún tipo de dictadura, fue a estas tendencias a las que se llamó "nueva izquierda":

> [...] la izquierda no ha sido ni es sólo socialista, o comunista o socialdemócrata. Hay otras corrientes de izquierda que con frecuencia han sido desdeñadas (o criticadas) por los socialistas, especialmente por los socialistas de tradición marxista, y también otras corrientes que si bien han partido del marxismo o de lo que han llamado el marxismo del "joven Marx" han querido ir más allá de sus análisis y propuestas. Entre las primeras han destacado las que en general se conocen como anarquistas, entre las segundas las que en los años 60 del siglo pasado fueron identificadas como "nueva izquierda".[33]

El calificativo "nueva izquierda" surgió del cisma acaecido en 1956 tras la invasión de la Unión Soviética a Hungría y de la difusión de los excesos estalinistas; esto produjo que una parte de la izquierda comunista en Europa occidental y Norteamérica se deslindara de los partidos comunistas afines

33 *Ibid.*, p. 21. Al respecto, no hay que perder de vista que la historia de la izquierda se ha definido por su composición heteróclita dando pie a constantes fragmentaciones y acusaciones cruzadas por "desviaciones" ideológicas; basta recordar que en una etapa temprana, como fue en 1871 y 1872, se experimentó una ruptura en el seno de la Primera Internacional entre los seguidores del anarquista Mijail Bakunin y los adeptos del comunismo científico de Marx y Engels.

a la Unión Soviética. La invención del término se le adjudica al sociólogo estadounidense C. Wright Mills; e incluso dio origen a la célebre revista inglesa *New Left Review* fundada en 1956, por cuya redacción pasaron académicos notables como E. P. Thompson y Perry Anderson, además de contar con las colaboraciones de Stuart Hall y Raphael Samuel, por mencionar algunos. Una de las voces críticas hacia este tipo de movimientos provino de Eric Hobsbawm, quien permaneció leal al Partido Comunista de Gran Bretaña en los años de ruptura, y que se asumió como miembro de una generación diferente a la que participó de tal cisma:

> [...] las diferentes nuevas izquierdas que surgieron de la crisis de 1956 eran insignificantes. Peores aún eran los estudiantes radicales de Norteamérica o Europa en la década de 1960 –a quienes "mi generación permanecería ajena"– que no llegaron a ser responsables siquiera de "un intento chapucero de revolución, sino de la ratificación efectiva de otra: la que abolió la política tradicional y, al final, la política de la izquierda tradicional". En cuanto a la "extrema izquierda contemporánea dentro y fuera de Suramérica (cuyos intentos guevaristas de insurrección guerrillera fueron fracasos espectaculares)" inspirada por la Revolución cubana, "ni entendían ni querían entender qué podría mover a los campesinos latinoamericanos a tomar las armas", a diferencia de las FARC en Colombia o Sendero Luminoso en Perú.[34]

Perry Anderson respondió a estos señalamientos resaltando las contribuciones hechas por los movimientos pacifistas en favor del desarme nuclear durante el decenio de 1970, así como los resultados de los movimientos estudiantiles en Francia y Estados Unidos para deponer a los regímenes de De Gaulle y Nixon o para frenar la guerra de Vietnam, al lado de la inspiración que significó el triunfo de la Revolución cubana para la posterior victoria de la Revolución sandinista en Nicaragua.[35] El punto tocado por Anderson es fundamental para el caso latinoamericano en el que esta "nueva izquierda" efectivamente fue inspirada y articulada "a partir de la experiencia cubana" y detonó insurrecciones en toda Latinoamérica con el objetivo de conquistar el poder. Pese a ello, en lugar de concentrarse, como anteriormente había sucedido, "en la creación del Estado nacional", se enfocaron en problemas "del desarrollo económico y social".[36] Esto no implicó la desaparición o pérdida total de la influencia de la izquierda tradicional subsidiaria del pensamiento marxista en las organizaciones partidarias o sindicales, pero sí originó una serie de movimientos articulados en una amplia agenda política que atravesó las coordenadas del ambientalismo, el feminismo, la etnicidad y el respeto a la diversidad sexual, bajo idearios en los que se mezclaron posturas de cuño liberal, anárquico, comunista, socialista y autárquico.

Cabe introducir las críticas a la tendencia historiográfica dominante por su predisposición a explicar el proceso de luchas revolucionarias latinoamericanas como un resultado automático –o exclusivo–, de la polarización ideológica que produjo la Guerra Fría. El historiador Ignacio Sosa considera que esa es una postura esquemática que valida "la arcaica visión eurocéntrica, según la cual, la historia del mundo se tenía que explicar en función de los intereses de Europa y de la comunidad de países del Atlántico Norte, y no en función de los intereses de países que durante el siglo XX lucharon por librarse de la hegemonía de los primeros".[37] Comparto la importancia de introducir los matices locales y contingentes como motivos para una insurrección, pero aun reconociendo la particularidad de ciertas causas, no puede soslayarse que se articulan a un proceso de mayor calado, lo que nos habla de escalas y variables locales y globales interdependientes en cada conflicto; por lo tanto, hay que reconocer –en el ámbito doméstico– las resonancias de la contienda ideológica entre Estados Unidos y la Unión Soviética que fueron determinantes en la configuración del orden mundial. En la objeción hecha por Sosa se ubica una variante de los esfuerzos epistemológicos que introducen la agencia de lo individual y la relevancia del acontecimiento (para el caso una causa local o particular), dentro de un proceso geopolítico de corte estructural. También hay ecos del respetable prurito que afecta a una parte de las academias latinoamericanas, tan prestas a hallar un sesgo o visos de "autenticidad" regional en el campo epistemológico y en la dimensión ideológica.

34 Citado en Anderson, Perry, *Spectrum*..., p. 308.
35 *Idem*.

36 Oikión Solano, Verónica *et al.*, *El estudio de las luchas*..., p. 9.
37 Sosa Álvarez, Ignacio, *El estudio de las luchas revolucionarias*..., p. 24.

Por tanto, interesa asentar que la "nueva izquierda" fue el germen de los posteriores movimientos altermundistas, que en las décadas de 1990 y 2000 destacaron por sus formas de protesta y el tono de sus exigencias políticas, sociales y económicas. A diferencia de la izquierda tradicional, los altermundistas no se proponían la toma directa del poder y, en un principio, tampoco contemplaban participar en la vía electoral (aunque con los "indignados" esto se modificó; por ejemplo, la plataforma "Podemos" en España y "Syriza" en Grecia). En el altermundismo y entre la posterior multitud de "indignados" (movimiento 15-M), las identidades políticas tradicionales de la izquierda: comunista, socialista, marxista o sindicalista, que antaño eran definitorias en la orientación político-ideológica de la militancia, han dejado de ser representativas de las mayorías. A juzgar por las grandes movilizaciones sociales realizadas entre 1990 y 2015, la hegemonía de tales identidades políticas ha menguado, aunque las diversas vertientes del anarquismo sí han logrado mantener una notoria presencia y atraer la atención de la opinión pública en las concentraciones contemporáneas, no por su cantidad de adherentes, que es poco numerosa, sino por la espectacularidad de sus acciones. Lo más representativo de este fenómeno es el infaltable "bloque negro", por el despliegue de violencia que deja a su paso durante las movilizaciones.

Otra característica de las expresiones sociopolíticas aglutinadas en los "indignados", es el rechazo a una dirección unificada, sin embargo, cuando es preciso apostar a un liderazgo pretenden darle una configuración horizontal. En sus manifestaciones de raigambre inclusiva hay cabida, al menos en términos discursivos, para las reivindicadas figuras del campesino y el estudiante; el indígena, convertido en descendiente de los "pueblos originarios"; al afrodescendiente; a quienes luchan por el reconocimiento a la diversidad sexual; al miembro de las tribus urbanas; al producto de la inmigración; y a todo aquel que haya experimentado una situación de marginación o exclusión.[38] Como ya señalé, frente a la aparente falta de objetivos claros y precisos y la ausencia de formas de organización debidamente

38 En este sentido, un rasgo compartido por las generaciones a partir del decenio de 1960 sería la aceptación de una amplia paleta de colores asertivos de la diversidad cultural. Con afán comparativo retomamos al escritor Samuel R. Delany en torno a su experiencia en Estados Unidos, hacia 1961, donde "las palabras 'negro' y 'gay', para empezar, no existían con sus significados, usos e historia actuales [...] La conciencia política que habría de formarse para

estructuradas, se levantan voces críticas. Incluso quienes lejos del dogma han manifestado simpatía por estos movimientos, no dejan de señalar estas debilidades. García enlista los rasgos constitutivos de la izquierda social en la actualidad:

> [...] movimientos sociales innovadores (el Zapatismo, los Sin Tierra, las agrupaciones de derechos humanos), considerables para encarar la cuestión indígena, la pobreza extrema y los efectos históricos de las dictaduras, pero que no alcanzan a sustituir ni a generar cambios decisivos en el decadente sistema de partidos. De manera que la falta de actores consistentes que enfrenten a escala macro los procesos de desnacionalización y transnacionalización (solo se insinuó como movimiento de protesta, no como programa, en Seattle, Cancún y el Foro Social de Porto Alegre) deja con débiles soportes sociales lo que en los estudios culturales hubo de proyecto estratégico.[39]

Para García, las movilizaciones antisistémicas tienen "un aspecto performativo" que solo provoca "interrupciones del orden neoliberal" mediante bloqueos de carreteras, perturbaciones de eventos donde convergen los representantes del Estado y de los grandes capitales, y que en un plano local se aprecia a través de los *escraches* (en Argentina, hubo denuncias públicas frente a la casa de un ex torturador o de un político corrupto impune). El análisis de García parte de los datos recabados en México a través de la Encuesta Nacional de Juventud (Enjuve), en el 2000, con respecto de los intereses político-sociales. Sirve de apoyo la observación hecha por la comunicóloga Rossana Reguillo, quien halló una disposición de los jóvenes para participar en "causas" más que en "organizaciones", para la autora un rasgo común de la juventud actual "es sintonizar con acontecimientos o movilizaciones que expresan causas y desconfiar de las instituciones que pretenden representarlas o quieren dar formas a los flujos públicos".[40] A propósito de los modos en que combaten y se expresan estos movimientos sociales antisistémicos, García retoma al sociólogo estadounidense Craig Calhoun, que los designó como "luchas por

fines de los sesenta no había sido parte de mi mundo. Había sólo *negros* y homosexuales, y ambos, junto con los artistas, estaban enormemente devaluados en la jerarquía social". Citado en W. Scott, Joan, "Experiencia", p. 69.

39 García, *Diferentes, desiguales...*, p. 125.

40 *Ibid.*, p. 177.

la significación". Desde esta perspectiva, esos comportamientos buscarían legitimar o expresar identidades; por ello, resultan incomprensibles si se juzgan con un "pensamiento instrumental sobre el interés, atento sólo a la racionalidad del éxito económico y macropolítico".[41] Una síntesis ofrecida por Rodríguez complementa la comprensión y distinción de la izquierda contemporánea:

> En la actualidad la izquierda, desde el punto de vista de organización política y de sectores sociales no organizados aunque sí comunicados mediante redes facilitadas por Internet, se podría dividir en izquierda partidaria, crecientemente desacreditada (sobre todo entre los jóvenes), y en izquierda social, en buena medida antipartidos, antigobiernos y contraria a la globalización neoliberal, como se ha dado en llamar a la fase actual del capitalismo.[42]

Desde el decenio de 1970 Immanuel Wallerstein había empleado el concepto de "movimientos antisistémicos", cuyo análisis, en perspectiva de larga duración, se remontó hasta el siglo XIX con lo que incluyó a las expresiones políticas de antaño organizadas contra el capitalismo.[43] Las movilizaciones altermundistas se fundaron en la "batalla de Seattle", que se libró en las calles en 1999 como parte de las protestas contra una reunión de la OMC; la concentración atrajo entre cincuenta y cien mil manifestantes (las cifras varían según las fuentes). Esto valió para que Naomi Klein, una de las autoras más influyentes entre los movilizados, designara a la multitud como "el pueblo de Seattle".[44] Desde entonces, las protestas se extendieron por el mundo. Después se creó el "foro social", reunido por primera ocasión en Porto Alegre, Brasil, en oposición al Foro Económico Mundial que periódicamente se celebra en Davos, Suiza, y contra los encuentros

41 *Ibid.*, p. 178.
42 Rodríguez Araujo, *Izquierdas e izquierdismo...*, p. 25.
43 El autor indicó: "Ya en el siglo XIX, estas dos formas de movimientos antisistémicos –los movimientos sociales de las clases trabajadoras y los movimientos nacionales de los pueblos más débiles– habían surgido y habían comenzado a desempeñar un papel importante (aunque todavía secundario) en la escena política del mundo". En Wallerstein, Immanuel, *Dinámica de la crisis global...*, p. 34.
44 Un análisis del concepto "pueblo de Seattle" puede leerse en Luis Hernández Navarro, "La era del pueblo de Seattle. Notas sobre la izquierda y los globalizados", en *Memoria*, México, CEMOS, núm. 166, diciembre de 2002.

de la OMC. Denominar "pueblo de Seattle" a esta suma de inconformes anticapitalistas no está exento de polémicas, Negri y Hardt prefieren sustituir la noción de "pueblo" por la de "multitud", al aducir que la categoría social de "pueblo" se disolvió en el último tramo del siglo XX.[45]

Si algo distingue a la etapa posterior a la Guerra Fría es plantear la cultura como un campo de guerra. Las disputas por imponer el criterio de validez propio en el ámbito de las memorias, en el campo de las representaciones y en el de las interpretaciones historiográficas fungen como los esteroides que robustecen artificialmente los músculos de las identidades. Con perspicacia, Dominick LaCapra observó que en nuestros días "la memoria se ha vuelto un tema 'candente' entre los historiadores, y a menudo produce más calor que luz. Los debates sobre la memoria son esquirlas de las guerras culturales, y cuando se menciona la memoria, la identidad y la política de identidad nunca están lejos".[46]

Guerras de cultura

Toda forma de adscripción ideológica genera sus categorías de identificación política. Para analizar el mundo social se requiere asumir y adjudicar identidades políticas, al igual que generacionales, como única posibilidad de manejar la complejidad de posiciones, actitudes y pensamientos que en él concurren. Las clasificaciones ayudan a distinguir y jerarquizar la diversidad de formas culturales existentes en la dimensión histórica y social. En esta perspectiva debe situarse y emplearse la noción de "cultura Davos" acuñada por Samuel P. Huntington para englobar a quienes, provenientes de distintas "civilizaciones", anualmente se reúnen en Suiza para discutir la agenda económica global desde sus puestos de influencia en organismos gubernamentales, empresariales, financieros y civiles. A decir de Huntington, no obstante el diverso origen de sus concurrentes, el diálogo es posible porque sus participantes comparten rasgos comunes:

45 Hardt y Negri, *Imperio*, p. 355.
46 Dominick LaCapra, *Historia en tránsito...*, p. 96.

> Casi todas estas personas tienen titulación universitaria en ciencias de la naturaleza, ciencias sociales, empresariales o derecho, trabajan con palabras y/o números, hablan con razonable fluidez el inglés, están contratadas por organismos oficiales, empresas e instituciones académicas con amplias relaciones internacionales, y viajan con frecuencia fuera de sus respectivos países. Por lo general comparten creencias en el individualismo, la economía de mercado y la democracia política, que también son comunes entre las personas de la civilización occidental. Estas personas de Davos controlan prácticamente todas las instituciones internacionales, muchas de las administraciones estatales del mundo y la mayor parte del potencial económico y militar del mundo. La cultura Davos, por tanto, es tremendamente importante.[47]

Debe tenerse en cuenta el propósito de Huntington: identificar a los defensores de los más altos valores del liberalismo, al mismo tiempo que señala el "peligro" que representan para esos valores las "civilizaciones no occidentales", dada su innata proclividad al autoritarismo. La idea de cultura en Huntington encarna un significado combativo que distingue y delimita los contornos de lo propio frente a la alteridad. Para Said, este sentido de identidad resguarda un conservadurismo beligerante, puesto que tal significación de cultura va acompañada de un retorno a "códigos rigurosos de conducta intelectual y moral, opuestos a la permisividad asociada con filosofías relativamente liberales como el multiculturalismo y la hibridación".[48] Said consideró usual este tipo de actitudes entre las sociedades poscoloniales por medio de fundamentalismos religiosos y nacionalistas, pero llamó su atención que en el caso de Huntington se trata del hijo de una metrópoli:

> [...] la cultura es una especie de teatro en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas. Lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras, mostrando que, por ejemplo, los estudiantes norteamericanos, franceses o indios, a quienes se ha enseñado a leer *sus* clásicos nacionales por encima de otros, están obligados

47 Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones*..., pp. 66-67.
48 Edward Said, *Cultura e imperialismo*, p. 14.

> a apreciarlos y a pertenecer lealmente, muchas veces de manera acrítica, a sus naciones y tradiciones al mismo tiempo que denigran o luchan contra otras.
>
> El problema de esta idea de cultura es que supone no sólo la veneración de lo propio sino también que eso propio se vea, en su cualidad trascendente, como separado de lo cotidiano. Así, muchos de los humanistas profesionales se ven incapaces de establecer conexiones entre la crueldad prolongada y sórdida de prácticas como la esclavitud, o la opresión racial y colonialista, o la sujeción imperial en el seno de una sociedad, por un lado, y, por otro, la poesía, la ficción y la filosofía de esa misma sociedad.[49]

El carácter de trinchera conferido a la noción de cultura y de las identidades que participan de ella no es coto exclusivo de posiciones conservadoras en el ámbito político.[50] Una parte considerable de las posturas altermundistas se funda en la férrea defensa de lo propio frente a los embates de la globalización,[51] por medio de lo que se ha llamado "capitalismo salvaje" y la tendencia a homogenizar las pautas de consumo. Al mismo tiempo que se apela a la extensión de lazos solidarios entre los "oprimidos" y "subalternos", se asume una defensa de las particularidades étnicas y culturales concebidas con carácter esencialista.

En el campo de la izquierda tradicional hay convergencia con los simpatizantes del liberalismo en su oposición o postura crítica hacia el "multiculturalismo". Por ejemplo, Samir Amin, que aunque dirige sus comentarios contra Samuel Huntington, éstos podrían hacerse extensivos a los discursos sostenidos por diversos participantes del Foro Social de Porto Alegre:

49 *Idem.*
50 Esto también se ha reflejado en las tendencias académicas al permear las identidades creadas a partir de las disciplinas y sus perspectivas de investigación. LaCapra señala una obra historiográfica en donde el multiculturalismo y el posestructuralismo son presentados como fuerzas destructoras de un consenso anterior sobre cómo narrar el pasado de Estados Unidos. Véase Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth about History*, en LaCapra, *Historia en tránsito*..., p. 96.
51 Recuérdese la postura crítica de Rita Segato sobre el término globalización, en "Identidades políticas y alteridades históricas", p. 104. Por su lado, Hardt y Negri apuntaron: "una nueva forma imperial de soberanía está emergiendo" puesto que "Estados Unidos no puede, e, incluso, ningún Estado-nación puede hoy, constituir el centro de un proyecto imperialista. El imperialismo ha concluido. Ninguna nación será líder mundial, del modo que lo fueron las naciones modernas europeas". *Imperio*, p. 6.

> Las teorías de la especificidad cultural siempre resultan decepcionantes, porque parten del prejuicio siguiente: las diferencias son decisivas, mientras que las similitudes son apenas el producto del azar, y dichas teorías definen *a priori* su programa sobre esta base [...] Decir, como lo hace, por ejemplo, Huntington, que estas diferencias son fundamentales porque involucran aquellos ámbitos que definen "las relaciones del ser humano con Dios, la Naturaleza y el Poder", es a la vez una manera de derribar puertas abiertas, de reducir las culturas a las religiones, y de suponer que éstas desarrollan por fuerza, para las relaciones en cuestión, conceptos específicos para cada una de ellas, y muy diferentes entre sí.[52]

Amin encuentra que la exaltación de las diferencias culturales es un peligro fundamentalista que ayuda a perpetuar la hegemonía capitalista, puesto que: "El elogio de la especificidad y de la diferencia, la movilización ideológica alrededor de objetivos infranacionales (etnicismos) o supranacionales (culturalismos), que favorecen comunitarismos impotentes, provocan que las luchas se deslicen hacia los terrenos de la purificación étnica o del totalitarismo religioso".[53] En el mismo tenor se erige la distinción entre los movimientos sociales contemporáneos realizada por Manuel Castells en su célebre obra *La era de la información*. El sociólogo diferencia los movimientos "proactivos" de los "reactivos". Para apoyar su propuesta sitúa tres tipos de identidades: una es "identidad legitimadora", que valida la autoridad de las instituciones dominantes; otra es la "identidad de la resistencia", reticente contra la red al aislarse en comunidades, donde estarían colectividades tan variadas como los neozapatistas, los fundamentalistas religiosos y los patriotas en Estados Unidos; por último "identidad proyectada", de alcance externo constitutiva de una nueva sociedad civil global capaz de cambiar la historia.[54] El prototipo de este tipo de movimientos sería las luchas feministas contra el patriarcado y los ambientalistas, ambos con una visión "holística" por su capacidad de conectar varias preocupaciones dentro de una "red flexible" de ideas e identidades, de tal modo que logran revigorizar a la sociedad civil global, la cual es lo suficientemente poderosa para responder

52 *Idem.*
53 *Ibid.*, p. 253.
54 Citado en Paula Saukko, "Analysis of 'Reality' and Space"..., p. 157.

a la mencionada red. Paula Saukko encuentra que, en esencia, la teoría de Castells sugiere una gran narrativa o una "verdad" sobre cómo se sitúa el mundo hacia el fin del segundo milenio. La pregunta de qué o quiénes se han convertido en el *otro* en la era posterior a la Guerra Fría, Saukko señala que se ubican en esta categoría las diversas milicias en el mundo, los fundamentalistas islámicos, los terroristas y otros "fanáticos encerrados" en una forma particular de pensamiento.[55] La autora encontró que las ideas de Castells sobre quiénes constituyen los movimientos reactivos van en el mismo sentido al incluir a los fundamentalistas religiosos, los culturalismos nacionales, las comunidades territoriales y todos los que en su opinión, tienen una reacción defensiva contra la globalización, la creación de redes y la flexibilidad; de la misma forma, ve que estas reacciones se convierten en fuentes de significado e identidad al construir nuevos códigos culturales al margen de los materiales históricos. Dios, la nación, la familia y la comunidad les proveen códigos eternos e inquebrantables en su noción identitaria.[56]

La perspectiva del riesgo de fundamentalismos que pudieran surgir de las autonomías o instancias que permitan resaltar las diferencias "culturales" es compartida por Roger Bartra cuando critica las resoluciones autonomistas de los neozapatistas. Bartra sitúa las aspiraciones autonómicas en la metáfora de la "sangre", una forma cultural que él opone a la cultura de la "tinta". En su propuesta, la "sangre" consiste en la tendencia a inducir cambios por métodos violentos apoyados en discursos estoicos, mientras que la "tinta" abre espacios para el diálogo y el debate, lo cual permite construir transiciones. Para este autor, es en la "cultura de la sangre" donde se da la "exaltación de identidades" permeada por "tentaciones autoritarias".[57] En tal dimensión ubica las intenciones de los neozapatistas y sus esfuerzos para hacer valer, en su caso, el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), firmado por México, que ampara el reconocimiento de la multiculturalidad.[58]

55 *Ibid.*, p. 161.
56 *Ibid.*, p. 162.
57 Bartra, Roger, *La sangre y la tinta*...
58 Para un análisis de los puntos nodales del convenio y su relación con el caso del neozapatismo, véase Yturbe, Corina, "Sobre los derechos de las minorías"..., pp. 119-140.

En el caso de Bartra, su intención fue exhibir las pretensiones esencialistas contenidas en las motivaciones neozapatistas. Las consideraciones de Bartra son contrarias a las propuestas de autonomías indígenas en el Estado y en la nación mexicanos. Al fin de cuentas, esta última posición favorece la mestizofilia, que es una de las directrices ideológicas de la cultura política dominante, desarrollada en México a partir de la Revolución iniciada en 1910, la misma que Bartra denunciara en su importante y discutido libro sobre la cultura mexicana contemporánea. En determinado momento, Bartra propuso la noción de posmexicanidad como un recurso que permitiera rebasar la imaginaria cohesión de la mexicanidad construida desde el Estado revolucionario que a la vez servía de dique a cualquier intención democrática.[59]

Bartra adjudica a la categoría de "sistemas normativos indígenas", empleada durante las mesas de diálogo sostenidas por los rebeldes neozapatistas y el gobierno mexicano a través de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), un sustrato semántico de rasgos "medievalizantes" originados en Europa y traídos durante la Colonia; también señaló una connotación eurocéntrica de "primitivismo" en su contenido. Asume que los "usos y costumbres" reivindicados por los indígenas representan serios peligros totalitaristas y regulan la violencia. Con su punto de vista despoja de cualquier virtud a las formas de organización indígena, pues les atribuye un carácter arcaico, toda vez que se trata de "sistemas normativos [que] forman parte del amplio contexto de lo que se suele llamar 'culturas indígenas', que son el conjunto de ruinas étnicas que han sobrevivido después de que la modernización destrozó y liquidó lo mejor de las tradiciones indígenas".[60] Una afirmación de este tenor implica asumir, hipotéticamente, que estas culturas tuvieron en algún momento un estado hipotéticamente "puro" y noble, que fue corrompido por los colonizadores a quienes se debería el sesgo "autoritario" que ahora tienen.

Detrás de puntos de vista como el anterior subsiste la idea de que los sistemas de organización reclamados por los indígenas serían aceptables en función de su genuinidad, es decir, que no estuvieran mancillados por la impronta del colonialismo. Si bien su impugnación se encamina a demostrar la falacia del reclamo de una sustancia original que a la luz de la evidencia histórico-antropológica no lo es. Aquí se aprecia cómo más que centrarse en su sesgo antidemocrático y en la viabilidad de la herencia política y social indígena, el debate es llevado al dilema de las normatividades y saber si son, o no, una práctica auténtica y ancestral, o si por el contrario, resultan del sincretismo colonial. En última instancia, lo que se favorece con estas posiciones –así sea mediante la negación e invalidación de los valores que se argumentan desde el lado opuesto–, es el rescate y la reinvención de la modernidad, y con ello se participa en la defensa de la unidad cultural del Estado nacional.

Lo paradójico en la posición de Bartra es que en su afán de demeritar las reivindicaciones identitarias, que califica de corte esencialista, se aproxima a la postura de quienes son objeto de su crítica, pues enfoca la raíz del problema en la legitimidad de una denominación de origen reivindicada por las culturas que demandan autonomía. Cabe preguntarse si el principio para permitir la validez de los usos y costumbres radica ante todo en la "pureza" de una cultura, aunque como antropólogo Bartra es el primero en conocer la imposibilidad de que esto ocurra, más allá de la enunciación poética. La posibilidad de que exista una cultura "pura" es una quimera; se halla históricamente clausurada y su presencia se reduce a la memoria de quienes se presumen herederos de la identidad generada por la cultura "purista".

Para el caso de los neozapatistas, Bartra insiste en que sus demandas no poseen profundidad histórica; que ellos fueron beneficiarios de la adopción de rasgos procedentes de otras tradiciones y así pudieron salvaguardar sus identidades del deterioro o extinción provocadas por la situación colonial, de ahí que adjudique a sus tradiciones un carácter híbrido; la memoria en que apoyan los reclamos de originalidad y autonomía sería obra de una maniquea invención reciente. Ante tales objeciones hay que retomar lo dicho por Stuart Hall, acerca de que la lucha por la identidad es "una lucha política por el derecho a definir una posición y una ruptura". A todas luces, y sin menoscabo de los reclamos autonómicos, la identidad "más que la recuperación de un pasado mítico homogéneo" debe verse como una "reinvención".[61]

59 Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*...

60 Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 31.

61 Citado en Sierra, María Teresa, *Esencialismo y autonomía*..., p. 133.

La posición de Hall no se contrapone a la "invención" de tradiciones de la que hablaron Hobsbawn y Ranger. Es innegable que, como planteara Raphael Samuel, subalternos y hegemónicos interactúan dentro de tradiciones en constante definición, al ser la tradición: "un elemento vital de la cultura; pero tiene poco que ver con la mera persistencia de formas antiguas. Tiene mucho más relación con la forma en que se han vinculado los elementos [aportados tanto por la cultura dominante como por la dominada] unos con otros".[62] En el mismo sentido apuntan las reflexiones hechas por Saurabh Dube: "las tradiciones y las modernidades son el producto de las energías combinadas de los grupos superordinados y subordinados, de la fuente de recursos compartidos por los colonizadores y los colonizados".[63]

La propuesta de Bartra se encamina a poner en práctica políticas que auspicien el multilingüismo como medida para conformar una nueva cultura política, lo cual ayudaría a solucionar la marginalidad de los grupos indígenas en México. Esto supondría aceptar una convivencia multicultural en la que el mantenimiento de la lengua es una de sus principales expresiones y medios para modificar un orden estructural. Bartra considera que así se reconocería la existencia y fuerza vital de diversas formas culturales configuradas a través de pasados coloniales imbricados con tradiciones de variada procedencia. Pero desde el punto de vista de María Sierra, asegurar derechos lingüísticos no es suficiente si antes no se delimita "el espacio colectivo para su uso y su reproducción".[64] Sierra asienta que lo que legitima una práctica o institución reconocida como indígena no es su origen, sino su vigencia y el sentido que tiene para el grupo que la reivindica.[65] Del mismo modo que Amin y Castells, Bartra exhibe sus reservas sobre el multiculturalismo al verlo como la perpetuación de atavismos. El primero lo hace reafirmando algunos dogmas del marxismo, en el caso de Castells apela claramente a un tipo de cosmopolitismo y a un talante globalizador, mientras que el tercero renuncia de manera expresa al marxismo que antes suscribió.

62 Hall, Stuart, "Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'..., p. 106.
63 Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*..., p. 17.
64 Sierra, "Esencialismos...", p. 138.
65 *Ibid.*, p. 135.

Lo que está en juego es el problema de la "legitimidad", el cual se sintetiza en dos cuestiones que competen a las teorías del sujeto: la primera recoge la inquietud de ¿quién puede hablar por el otro? Adam Kuper ha observado que en "la izquierda europea" existe la tradición de conferir "autoridad especial a los líderes procedentes de la clase obrera", mientras que en el nacionalismo romántico sólo el nativo puede hablar por el nativo, lo que lo conduce a preguntarse con escepticismo si sólo la identidad proporciona la autoridad para hablar;[66] la segunda se sintetiza en la interrogante hecha por Gayatri Spivak en su ya clásico artículo sobre si puede hablar el subalterno, un texto que ahonda en la construcción discursiva desde las metrópolis del sujeto colonial y poscolonial.[67] El debate desde luego es ya de larga duación y ha cimbrado los cimientos epistemológicos sobre los que se levantan la antropología, la sociología y la historia.[68]

A partir de la conocida polémica generada por las críticas hechas por Gananath Obeyesekere a Marshall Sahlins a propósito de su historia sobre la apoteosis del capitán Cook en Hawaii, Robert Borofsky enlistó una serie de cuestionamientos que surgieron hacia la antropología actual: ¿En qué grado las presentes políticas culturales de la identidad demandan un replanteamiento de los esfuerzos etnográficos de la antropología? ¿Quién tiene el derecho a hablar por quienes cruzan las presentes fronteras (*borderlands*) de la diferencia? ¿Cómo pueden evaluarse los reclamos contradictorios sobre el pasado de alguien? ¿Deben cargarse políticamente los eventos en otras sociedades pertenecientes a otros tiempos, como enigmas para los académicos occidentales, o pueden estos académicos, en su condición de extraños (*outsiders*), darles sentido? ¿Es la antropología sólo un asunto de vejación y debate, o es algún tipo de aproximación a lo común, de posibilidad de entendimiento acumulativo sobre los otros?[69]

La supervivencia cultural de los grupos subalternos es tema de constantes e interminables debates sobre el vigor y valor "fidedigno" de ciertos elementos

66 Kuper, *Cultura*..., p. 257.
67 Chakravorty Spivak, Gayatri, "¿Puede hablar el subalterno?", pp. 297-364.
68 Una revisión crítica del carácter ideológico y del origen metropolitano de las miradas políticas y académicas sobre la construcción discursiva de "Oriente" y de sus sujetos puede leerse en el célebre libro de Said, Edward, *Orientalismo*, y específicamente sobre la antropología en Leclerc, Gérard, *Antropología y colonialismo*.
69 Borofsky, Robert, "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins", p. 255.

del pasado que se conservan, junto a las denuncias por su uso político y social en el presente. Said señaló que una de las estrategias más comunes para interpretar el presente es la invocación del pasado; tal invocación se apoya no sólo en el desacuerdo acerca de lo que sucedió realmente, sino en la incertidumbre sobre si el pasado realmente lo es, si ya concluyó o bien, si está vivo bajo formas distintas. Este problema alienta toda clase de discusiones: acerca de la influencia, de la culpa y de los juicios, de la realidad presente y de las prioridades futuras,[70] y afecta directamente al problema de la "legitimidad". Como Kuper indicara: si se acepta la autoridad del "nativo" para hablar por "sí mismo" debe entenderse también que al interior de cada grupo "hay facciones y portavoces que compiten entre sí, incluyendo a menudo, a viejos oponentes, el modernizador y el tradicionalista".[71]

Ewa Morawska propuso repensar la forma de abordar, desde las ciencias sociales, la dicotomía entre tradición y modernidad al decir que ambos conceptos no deberían pensarse necesariamente en calidad de extremos o de continuidades, ya que no registran la variación cultural. Si bien, para Tony Waters –quien retoma esta idea– visualizar los dos conceptos como opuestos sigue siendo práctico al realizar el estudio de una cultura o comunidad. Waters ejemplifica que las concepciones modernas de individuo, familia, organización burocrática, capitalismo, medios masivos de comunicación e igualdad forman un *cluster* que no puede contrastarse con concepciones tradicionales.[72] Esta precisión guarda relevancia epistemológica si se toma en cuenta la distinción hecha por Martin Albrow, con respecto a que los sociólogos comparten con los filósofos un interés en el significado de los términos y de los conceptos; aunque para los primeros su indagación va más allá del ejercicio de pensarlos al obligarse a usarlos en sus investigaciones sobre la sociedad. Por tanto, trabajan con una terminología estándar que incluye los conceptos de comunidad, clase, organización, grupo primario, grupo de parentesco, grupo étnico, grupo de estatus, multitud, movimiento, audiencia.[73] A los sociólogos habría que agregar antropólogos, historiadores, geógrafos y todo aquel que

70 Said, *Cultura e imperialismo*, p. 35.
71 Kuper, *Cultura...*, p. 257.
72 La propuesta de Ewa Morawska aparece referida en Waters, Tony, *Crime and immigrant young*, p. 19.
73 Albrow, Martin, *Sociology: the basics*, p. 43.

se adscriba a las disciplinas sociales y humanísticas para reflexionar sobre las formas de manejar esta terminología en escalas sincrónica y diacrónica, en cómo hacerla eficiente al momento de confrontar las tensiones entre tradición y modernidad.

Conclusiones

La etapa posterior a la Guerra Fría configuró un nuevo orden mundial que provocó la pérdida de sentidos en algunos de los principales paradigmas acuñados en los pensamientos de izquierda y, en otros casos, obligó a su resignificación. Los baluartes ideológicos orientaban las acciones de las formaciones político-sociales de izquierda e inscribían prácticas en sus formas particulares de hacer cultura política. La hegemonía del neoliberalismo resquebrajó los postulados en los que sostenían sus grandes relatos de corte emancipatorio. Sin embargo, en el plano epistemológico el socavamiento de las tradiciones del pensamiento de izquierda se gestó desde el fin de la Segunda Guerra Mundial como parte del resquebrajamiento ideológico de la modernidad a cargo del conjunto de ideas críticas, escépticas y relativistas que se denominó posmodernismo. Las corrientes y tendencias de análisis crítico jugaron un papel importante en las academias y círculos políticos que contribuyeron al debilitamiento ideológico de los axiomas sobre los que se sostenía la modernidad. El pensamiento de izquierda –producto de ésta–, sufrió el mayor flagelo en función del fracaso de las utopías revolucionarias.

Las premisas relativistas del pensamiento posmoderno indudablemente condujeron a la promoción del multiculturalismo. Tal como lo plantearon Hardt y Negri estas premisas promueven "una política global de las diferencias", entre cuyos entusiastas ubican a "los estudios coloniales y la teoría posmodernista".[74] Sin embargo, hay que reparar en un factor enunciado por Jeffrey Alexander: comprender que la globalización es una dialéctica de indigenización y cosmopolitismo, pero que esto no significa la desaparición de las asimetrías culturales y políticas entre regiones según su grado de desarrollo, incluso si no les son inherentes las contradicciones

74 Hardt y Negri, *Imperio*, p. 124.

de algún hecho imperialista.[75] En un tono similar se da la crítica de Saukko a *La era de la información* de Castells, al reclamar que su taxonomía de los movimientos sociales que diferencia entre grupos no privilegiados calificados como "resistentes" o reactivos, situados en el tercer mundo o en situación de minorías, en yuxtaposición a los movimientos sociales "proyectivos" o proactivos, característicos de grupos privilegiados que habitan en el mundo industrializado entre capas medias o altas de la población, termina por hacer más distantes las iniquidades y hostilidades sociales que él critica en primer lugar.[76] Tal vez, como se ha apuntado desde diversas posiciones no exclusivas de la izquierda, las luchas y aspiraciones sociales deben abandonar todo *telos* cultivado en los metarrelatos que cimentaron una modernidad monolítica y eurocéntrica para centrarse en la búsqueda de justicia social como aspiración principal de todo movimiento y lucha social, sin un modelo perfecto de por medio pero sí perfectible por su condición transitoria en la historia. El trayecto viable que se avizora es uno que se sitúe dentro de las "condiciones de posibilidad", una noción que se desprende de la obra de Derrida en su afán de desterrar todo resquicio metafísico.[77] En esta ruta, los procesos de subjetivación ocupan un lugar preponderante que conlleva la fragmentación identitaria y que, por ende, obliga al reconocimiento de la diferencia. Si bien, lo paradójico es que el sujeto es una construcción moderna pero que subsiste a la modernidad.[78] Lo pertinente es hablar y admitir en todos los ámbitos el sentido de multiplicidad de experiencias, sensaciones y formas que cobran los procesos según tiempo, espacio y conciencia, tal como lo hiciera Einsestadt al reconocer las "múltiples modernidades". Lo anterior, como se ha reiterado, no supone abandonar, en aras del relativismo, el reconocimiento y lucha contra todo tipo de desigualdad social, política y económica a partir de ciertos estándares de bienestar social.

Desde este marco de referencia me planteé una reflexión de dos desafíos que confrontan las formas de pensamiento tradicionales tras la conclusión de la Guerra Fría. En primer término busqué situar desde un enfoque intergeneracional los virajes en torno a la idea que liga a los jóvenes, en tanto categoría sociológica, de manera ontológica con aspiraciones y exigencias de cambio social. Dentro de una tradición que alcanzó su cúspide en la década de 1960, se confirió a los jóvenes un potencial revolucionario acorde con los grandes relatos emancipatorios que fueron el marco referencial para sus acciones durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX. El declive de estas grandes narraciones en el marco del derrumbe de la cortina de hierro y el consecuente triunfo del neoliberalismo, dejó en vilo muchas de estas nociones axiomáticas, como la convicción de la predisposición de los jóvenes hacia la transformación social, toda vez que ésta, en su acepción revolucionaria, perdió sentido y vigencia al menos para las generaciones de jóvenes que vivieron esa coyuntura histórica. Como ya se argumentó, el relevo generacional hacia inicios del siglo XXI abrió nuevos espacios para la protesta social bajo una agenda distinta a la de generaciones predecesoras, lo que les ha valido descalificaciones de sectores tradicionales de la izquierda y de la derecha.

En segunda instancia, se analizaron las dicotomías generadas por el proceso globalizador gestado desde Occidente, que a la vez que impulsa un modelo de homogeneidad cultural centrada en las pautas de consumo y en un estilo de vida urbano, tiene que aceptar y dar cabida a las demandas de reconocimiento de un cúmulo de diversidades que coexisten en las sociedades multiculturales heredadas del colonialismo, presentes lo mismo en las metrópolis que en las excolonias. Es innegable que hay un tufo conservador en muchas reivindicaciones del multiculturalismo, pero debe admitirse que el cosmopolitismo monolítico de corte imperialista que impuso el colonialismo es un intento por suprimir y subordinar todo sesgo de diferencia. Tradición y modernidad son dos campos semánticos activos en la mayoría de las sociedades produciendo tensiones, pero que obligan al diálogo y al reconocimiento tácito de la alteridad.

El pensamiento de la izquierda está en proceso de trazar una ruta crítica de la que dependerá su sustento ideológico que la orientará en acciones futuras. Uno de los desafíos que necesita atender –en el campo epistemológico– es si ¿pueden los jóvenes seguir siendo entendidos como los agentes de cambio social por naturaleza?, una noción que de origen

75 Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural...*, p. 114.
76 Saukko, *Doing Research*, p. 26.
77 Dos análisis sensibles a la postura derridiana desde ángulos ideológicos muy distintos pero coincidentes en este punto se hallan en Palti, *Verdades y saberes...*, pp. 131-148, quien simpatiza con el postestructuralismo marxista; y desde una posición posmoderna radical de cuño relativista y escéptico, Jenkins, Keith, *¿Por qué la historia?*, pp. 69-98.
78 Shmuel N. Eisenstadt, "Las primeras múltiples modernidades...", pp. 129-152.

conlleva implicaciones modernizadoras, y ¿de qué manera esta actitud es compatible con las reivindicaciones identitarias en boga, fundadas en la tradición y sus reclamos de reconocimiento a la diversidad?

Bibliografía

Albrow, Martin, *Sociology: the basics*, Londres/Nueva York, Routhledge, 1999.

Alexander, Jeffrey C., *Sociología cultural, formas de clasificación en las sociedades complejas*, Celso Sánchez (trad.), Barcelona, Flacso-Anthropos, 2000.

Amin, Samir, *Los desafíos de la mundialización*, (2ª ed.), Marcos Cuevas Perus (trad.), México, Siglo XXI/UNAM, 1999.

Anderson, Perry, *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal, 2005.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Debolsillo, 2005.

__________, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, México, Océano, 1999.

Borofsky, Robert, "Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins", *Current Anthropology*, Chicago, v. 38, núm. 2, abril de 1997.

Calhoun, C., "El problema de la identidad en la acción colectiva", en Javier Auyero, *Caja de herramientas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

Chakravorty Spivak, Gayatri, "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista colombiana de antropología*, Antonio Díaz (trad.), v. 39, Bogotá, enero-diciembre 2003, v. 39.

Dube, Saurabh (comp.), *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, Colmex, 2001.

Eisenstadt, Shmuel N., "Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas", Lucía Rayas (trad.), en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, Nueva Época, Año LVIII, núm. 218, mayo-agosto de 2013.

García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Gellner, Ernest, *Posmodernismo, razón y religión*, Ramón Sarró Maluquer (trad.), Barcelona, Paidós, 1994.

Hall, Stuart, "Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'", en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.

Hardt, Michael y Negri, Toni, *Imperio*, Eduardo Sadier (trad.), en http://www.ddooss.org/articulos/textos/Imperio_Negri_Hardt.pdf [consulta: 24 de febrero de 2011].

Harnecker, Marta, *Haciendo posible lo imposible. La izquierda en el umbral del siglo XXI*, 1999.

__________, *La izquierda después de Seattle*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

Hernández Navarro, Luis, "La era del Pueblo de Seattle. Notas sobre la izquierda y los globalizados", en *Memoria*, México, CEMOS, núm. 166, diciembre 2002.

Hosbawm, Eric, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 2002.

Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, José Pedro Tosaus (trad.), México, Paidós, 1998.

Jameson, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, José Luis Pardo (trad.), Barcelona, Paidós, 1995.

Jenkins, Keith, *¿Por qué la historia?*, Stella Mastrangelo (trad.), México, FCE, 2006.

Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Albert Roca (trad.), núm. 112, Barcelona, Paidós, 2001.

LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Teresa Aridjón (trad.), México, FCE, 2006.

Leclerc, Gérard, *Antropología y colonialismo*, Jesús Martínez (trad.), Madrid, Comunicación, 1973.

Martínez, Rubén, *The Other Side. Notes from the New L.A., Mexico City, and Beyond*, Nueva York, Verso, 1992.

Modonesi, Massimo, *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*, México, Casa Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, 2003.

Oikión Solano, Verónica *et al.*, "Introducción general", *El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996). Estado de la cuestión.*

Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Buenos Aires, FCE, 2010.

Pérez de la Lama, José, "Entre Blade Runner y Mickey Mouse. Nuevas condiciones urbanas. Una perspectiva desde Los Ángeles, California [1999-2002]", tesis doctoral, Departamento de Historia, Teoría y

Composición Arquitectónicas, Universidad de Sevilla, 2006, p. 152, en http://hackitectura.net/osfavelados/2006_elretorno/02_02_rearmirror_davis_web_06.pdf [consulta: 5 de octubre de 2010].

Rodríguez Araujo, Octavio, *Izquierdas e izquierdismo. De la Primera Internacional a Porto Alegre*, México, Siglo XXI, 2002.

Roucek, Joseph S., "Historia del concepto de ideología", en *Revista Mexicana de Sociología*, Angela Muller Montiel (trad.), v. 25, núm. 2, mayo-agosto de 1963.

Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Nora Catelli (trad.), Barcelona, Anagrama, 2004.

__________, *Orientalismo*, María Luisa Fuentes (trad.), Barcelona, Debolsillo, 2002.

Saukko, Paula, *Doing Research in Cultural Studies. An Introduction to Classical and New Methodological Approaches*, SAGE Publications Research Methods Online 2003 [DOI: 10.4135/9781849209021].

Schmitt, Uwe, "Una nación por tres días. Sonido y delirio en Woodstock", en Uwe Schultz (coord.), *La fiesta. De las saturnales a Woodstock*, José Luis Gil (trad.), México, Alianza/CNCA, 1995.

Scott, Joan W., "Experiencia", en Moisés Silva (trad.), *La Ventana*, Universidad de Guadalajara, núm. 13, 2001.

Segato, Rita Laura, "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Nueva sociedad*, Buenos Aires, núm. 178, marzo-abril 2002, p. 104.

Sierra, María Teresa, "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas", en *Alteridades*, México, v. 7, núm. 14, 1997.

Sosa Álvarez, Ignacio, "Estudio introductorio", *El estudio de las luchas revolucionarias en América Latina (1959-1996). Estado de la cuestión*, Verónica Oikión Solano *et al.* (coords.), México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Santiago de Compostela, 2014.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista colombiana de antropología*, Antonio Díaz (trad.), Bogotá, v. 39, enero-diciembre 2003.

Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Martí Mur Ubasart (trad.), México, Siglo XXI, 1991.

Urbano Rodríguez, Miguel, "Un libro importante y polémico [presentación a la edición portuguesa]", en Marta Harnecker, *Haciendo posible lo imposible. La izquierda en el umbral del siglo XXI*, 1999.

Wallerstein, Immanuel, "La crisis como transición", *Dinámica de la crisis global*, (3ª ed.), Rosa Cusminsky (trad.), México, Siglo XXI, 1999.

Waters, Tony, *Crime and inmigrant young*, Thousand Oaks-Londres-Nueva Delhi, Sage Publications.

Yturbe, Corina, "Sobre los derechos de las minorías", *Fractal*: "Chiapas: interpretaciones de la guerra", México, año II, núm. 8, primavera de 1998.